Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Zweiundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1878.

Relationen zwischen ∞ und 0 zu beschränken, dazu dient der Begriff des Dinges an sich als werthvoller kritischer Grenzbegriff. —

Zur Genesis und Kritik der Erkenntnißlehre.

Von

Robert Schellwien.

Die geistige Entwickelung der Menschheit nimmt denselben Weg wie die des einzelnen Menschen. Das Bewußtseyn findet sich allererst immer von einem gegebenen Inhalte erfüllt, der, durch die Sinne vermittelt, aber mit äußerer Nothwendigkeit bestimmt, die Wirklichkeit darstellt, ein vorhandenes Seyn, das als vor dem Bewußtseyn des Einzelnen und unabhängig von ihm seyend ohne Bedenken und mit voller Gewißheit anerkannt wird. Und dieser Anfang bleibt auch beständig der Anfang; auch in allem Fortgange der geistigen Bewegung des Einzelnen wie der Menschheit bleibt er in jedem Augenblicke die Grundlage des geistigen Lebens, auf die allein gebaut werden kann, das Gegebene, von dem der Geist sich nur losmacht, um freiwillig zu ihm zurückzukehren, der Stoff, dessen ermangelnd alle geistigen Gebilde leer sind. Aber in diesem Anfange liegt bereits mehr als sein unmittelbares Ergebniß, die sinnliche Wahrnehmung, mehr als das Bewußtseyn zuerst sich selber klar macht. Es liegt darin eine Aussage des Bewußtseyns, in der es nicht nur die vorhandene Welt als unabhängig von ihm, sondern zugleich sich selbst als unabhängig von der vorhandenen Welt anerkennt; denn wenn es sich nicht bewußt wäre, sich frei aus sich, wenn auch unter Voraussetzung des Gegebenen, einen Inhalt zu schaffen, wie könnte es dann den Gegensatz, die Negation, bilden, wie könnte es überall zu einer solchen Aussage gelangen, in der es die wahrgenommene Welt als das Nicht-von-ihm-gesetzte gelten läßt. Indem es seinen gegebenen Inhalt als Object und Realität begreift, drückt es ihm seinen eigenen Stempel auf, unterscheidet sich selbst von ihm, und gerirt sich als eine

Macht, die gleich sehr fähig ist, sie selbst und das Spiegelbild einer vorhandenen Welt zu seyn. Der hierin liegende Gegensatz ist der erste Keim des erkenntnißtheoretischen Problems, aber dieser Keim geht erst spät auf; zunächst ist der Gegensatz zwischen Seyn und Bewußtseyn dem letzteren durchaus latent. Es giebt sich rückhaltlos hin der neuentdeckten und fortwährend durch weitere Entdeckungen sich reicher gestaltenden Welt, und lebt, von keinen Scrupeln beirrt, in dem sicheren Glauben, daß es diese Welt, in der es selber wurzelt und sich bethätigt, so wie sie ist erkennen könne. Weit entfernt ist dieses naive Bewußtseyn davon, die Consequenz der von ihm ausgehenden Anerkennung einer objectiven Welt zu ziehen, die nemlich, daß es selbst seinen gegebenen Inhalt ebenso erzeugt, wie seine freien Vorstellungen, jene nur nach der maßgebenden Bestimmung äußerer Impulse, diese aus spontaner innerer Initiative nach dem Bilde des sinnlich Wahrgenommenen; vielmehr geht es in seinen objectiven Inhalt ohne Rest auf, und es bleibt für die Betrachtung nichts übrig, als der Gegenstand, mit dem es sich völlig deckt, und den wiederzuspiegeln und verständlich zu machen ihm alleinige Aufgabe ist.

Indessen die Kraft des Bewußtseyns, die von vornherein sich als das Freie bethätigt, das in der objectiven Welt ein Gegebenes sich gegenüberstellt, ist, ob auch sich selbst verborgen, doch unausgesetzt am Werke. Sie fordert mehr, als die Sinnlichkeit gewährt, und wie sie selbst diese überragt, soll auch das objective Seyn, dem entsprechend, mehr enthalten. Sie erhebt damit, unbewußt, aber aus innerem Triebe, den Anspruch einer absoluten Identitätskraft, die sie, ebenso unbewußt, schon bewährt hat durch treuliche Reproduction der vorhandenen Wirklichkeit. Da sie in der Wiederspiegelung der sinnlichen Welt sich als reine, selbstlose Identität verhält, muß diese nothwendig zu ihrem Wesen gehören und sich in allen ihren Funktionen offenbaren; denn sie würde auch in der sinnlichen Wahrnehmung nicht als der reine Interpret des Seyenden gelten können, wenn sie noch etwas Anderes wäre als das, dieses Andere würde die

Möglichkeit einer wahrhaften Identitätsfunction durchweg auch in der sinnlichen Wahrnehmung geradezu aufheben. Die Identität im Seyn und Bewußtseyn ist absolut, oder sie ist gar nicht. Das Bewußtseyn, das zu allererst seinen Inhalt als objectives Seyn gesetzt hat, verfährt daher nur in Uebereinstimmung mit sich selbst, wenn es sich durchaus zum Maßstabe des Seyenden macht; gewiß ist, daß es lange, bevor es einen solchen Anspruch erhebt, ihn thatsächlich bewährt, von einer inneren Nothwendigkeit getrieben. Es bewährt ihn in der religiösen Dichtung, in der es übersinnliche Gestalten schafft, die dem endlichen und bedingten Seyn ebenso schöpferisch und gebietend voranstehen, wie die Freiheit der sinnlichen Wirklichkeit. Es bildet diese Gestalten aus dem Stoffe, dem einzigen, den es hat, dem durch die Sinnlichkeit überlieferten, aber es bildet sie nicht nach äußeren Reizen, die ja immer nur das Sinnliche und Bedingte ergeben können, sondern aus und nach sich selbst. So sind diese Gebilde zuerst, in der Naturreligion, am stärksten von dem Stofflichen beherrscht, von der gegebenen Wirklichkeit, sie sind die Natur zum zweiten Male, Naturgewalten, die, von der Bedingtheit frei, eine über dem Endlichen stehende, doch sonst ihm wesentlich gleichende Macht bilden; erst in späterer Entwickelung zeigen sie deutlicher die Züge der Freiheit, aus der sie stammen, und dies zumal in der griechischen Götterwelt und sodann in dem christlichen Gotte. Diese religiösen Gestalten sind Dichtungen, Schöpfungen der Freiheit; denn in keiner Erfahrung kann jemals etwas anderes vorkommen, als die sinnliche, wirkliche Welt. Aber das naive Bewußtseyn weiß nicht, daß es die Götter selber schafft nach seinem eigenen Bilde, es nimmt sie gerade so, wie die durch die Sinne vermittelte Wirklichkeit, für wahrhaftes, objectives Seyn, mit derselben unerschütterlichen Gewißheit; so entschieden ist in ihm Trieb und innere Nothwendigkeit, nach seinem eigenen Maße und Wesen eine objective Welt zu setzen. Der Dichter ist ihm durchaus Prophet, und die gläubig hingenommene und unmerklich weiter gebildete mythologische Tradition beruht ihm im letzten Grunde immer auf Offenbarung, in der das Göttliche

sich in sinnlicher Erscheinung oder durch vernehmliche Zeichen kundgegeben hat. Und diese in der Mythe so häufige Metamorphose, der Uebergang des Unsichtbaren in die Erscheinung, aus der es sich auch unversehrt wieder zurücknimmt, die Wandlung des Göttlichen in endliche Gestalten, ist einer der am meisten charakteristischen Züge der religiösen Dichtung; in ihm wirkt bereits durch die Einbildungskraft ein noch schlummernder Gedanke, der Gedanke einer unendlichen, schlechthin identischen Lebensgrundmacht, die sich selbst zu dem Endlichen ausgestaltet und, in constanter Bewegung, immer auch zu sich zurückkehrend, alles Einzelne selbst ist und alle Lebensprozesse mit der Macht der Identität durchdringt.

In gleicher Weise, wie aus der Vorstellungsthätigkeit die religiöse Dichtung, entspringt aus dem Denken die Philosophie, stammend aus derselben Quelle und hinstrebend zu dem nemlichen Ziele. Wenn das Denken von vornherein sich selbst verstehen könnte, so würde es alsbald wissen, daß es durch und durch Freiheit und das Streben des Bewußtseyns ist, das Gegebene in einer Weise aufzufassen und zu ergänzen, in der es ihm selbst, dem Bewußtseyn, dem denkenden Ich adäquat ist. Denn das Denken ist eine Reproduction, Neuschaffung des Gegebenen, aus einem innern Triebe vorgenommen, damit das dem Bewußtseyn Gegebene ein von ihm Geschaffenes sey und in dieser Stellung als abhängig von ihm, als durch sein eigenes Wesen bestimmt, erfaßt werde. Mit jedem Acte des Denkens wird zugleich ausgesprochen, daß das Gegebene nicht an sich, daß das Viele in Wahrheit Eins, und daß dieses Eins das Bewußtseyn ist; daß der Zusammenhang zwischen dem Vielen und dem Einen in einem Bewegungsprozesse besteht, der im Denken zum Ausdruck kommt; daß das Eine die Macht der Identität und des Unterschiedes an sich selbst, und das Wesen jedes einzelnen Dinges, das beständig aus ihm fließt, in ihm nothwendig bestimmt ist; daß im Denken zugleich mit den vorgestellten einzelnen Dingen an der denkenden Substanz die denselben entsprechenden nothwendigen Kategorien des einen Seyns hervortreten, durch welche die einzelnen Dinge

begriffen werden. Die Begriffe, das eigentliche Product des Denkens, sind diese Kategorien, die im Denkprozesse offenbar werden, und in den Urtheilen mit den einzelnen Vorstellungen und unter einander verbunden, von den gegebenen Dingen etwas ganz Neues verkünden, das Nothwendige, Ansichseyende, von keinem einzelnen Vorgange Abhängige, nicht mehr bloß die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit, die aber der Wirklichkeit nicht widerspricht, sondern nur sie begründet, sie auf ein Fundament stellt, das aus dem Sinnlichen als solchem in keiner Weise ersichtlich ist. Die Begriffe haben ihr nothwendiges Correlat in den einzelnen Dingen, aber kein einzelnes Ding deckt sich mit dem Begriffe. Die Begriffe, Attribute der denkenden Substanz, haben daher ihr objectives Gegenbild, ihre reale Erfüllung, allein in den einzelnen Dingen, wie sie dem Bewußtseyn allererst gegeben werden, und ohne welche sie leer und gegenstandslos sind, sonst aber, so oft sie auch von dem seiner selbst noch unkundigen Bewußtseyn hypostasirt werden, haben sie keinen wahren Gegenstand. Durch die Begriffe kann nichts begriffen werden als das gegebene Seyn, jeder außerhalb desselben ihm untergelegte Gegenstand ist eine Illusion; aber das gegebene Seyn ist, wenn es begriffen wird, nicht mehr bloß das sinnlich wahrgenommene, sondern zurückgeführt auf einen einheitlichen Grund, den es verwirklicht, so daß nichts in ihm seyn kann, was nicht in dem Grunde ist, der Grund vielmehr durch sein eigenes Wesen Alles erklärt, was ist.

Alle Begriffe sind demnach a priori und empirisch zugleich: a priori, weil sie die im Denken, in der freien, nachschöpferischen Erzeugung der Einzelvorstellungen an der denkenden Substanz hervortretenden ursprünglichen, alles wirkliche Seyn der Möglichkeit nach bestimmenden Kategorien sind; empirisch, weil sie im Bewußtseyn nur erscheinen unter Voraussetzung des gegebenen Seyns und in Beziehung auf dasselbe, in einer nachschöpferischen Function, als Zweites also, während sie ihrer Dignität nach das Erste sind. Es ergiebt sich hieraus, daß die denkende Substanz, obwohl zugleich die eines einzelnen, endlichen Wesens, zwar der

einheitliche, absolute Lebensgrund selbst ist, im Denken aber nicht den ursprünglichen Weltprozeß vollzieht, sondern nur ein Nachbild desselben, zu dem sie das entsprechende Urbild nothwendig voraussetzt, das Seyn dem Bewußtseyn. Das Seyn ist die Substanz als die Wesenheit aller einzelnen Dinge und seine Function ist der Urprozeß, das Bewußtseyn ist die Substanz als die Wesenheit eines einzelnen Dinges und seine Function ist der Nachprozeß; im Urprozesse des Seyns steht die einheitliche Substanz nothwendig an erster Stelle; denn ohne sie und ihre Function können die einzelnen Dinge nicht seyn; im Nachprozesse des Bewußtseyns aber tritt sie ebenso nothwendig in zweiter Stelle auf; denn ihr Inhalt ist das bereits Seyende, das sie nicht urschöpferisch, sondern nachschöpferisch bildet, und dieses kann ihr zuerst nur durch die äußere Einwirkung einzelner Dinge, in deren Mitte sie als einzelnes Ding steht, als nachzubildender Stoff vermittelt werden, die einzelnen Dinge aber können nichts mittheilen als sich selbst, und so kann dieser gegebene Inhalt auch nichts seyn als das Einzelne, und erst aus einem zweiten freien Acte wird er von der denkenden Substanz aus ihr selbst begriffen.

So muß das Bewußtseyn Alles, was in ihm offenbar wird, nothwendig als seyend voraussetzen, und als absolute Identitätsfunction, die es ist, auch durchaus die Uebereinstimmung von Seyn und Bewußtseyn behaupten und die Wahrheit seiner Sätze, die es aus sich selbst als dem Einen und Allgemeinen schöpft.

Aber der Wahrheit unzertrennlicher Gefährte ist der Irrthum. Denn da der Mensch, als einzelnes Ding bewußtlos, wissend nur ist, soweit er die Function des Bewußtseyns vollzieht und damit das Nichtwissen aufhebt, was immer nur theilweise und von Stufe zu Stufe gelingt, so ist das Licht seines Wissens jederzeit durch die Schatten des Endlichen und Unbewußten abgeschwächt. Diese endliche Modification des Wissens ist nun zwar an sich keineswegs Irrthum, sondern nur eine individuelle Gestalt des Geistes, deren jede gleiche Berechtigung hat; da aber das Denken vermöge seiner allgemeinen Natur jeden Satz

nothwendig absolut behauptet, als schlechthin geltend, als Wahrheit, so wird jederzeit ein Mißverhältniß zwischen diesem Anspruche, so berechtigt er an sich ist, und der individuellen Unvollkommenheit des Wissens obwalten, und die behauptete Wahrheit immer nur mit der Beschränkung, die durch das individuelle Maß des Nichtwissens bedingt wird, gelten können, sofern sie aber darüber hinaus als absolut maßgebend verkündet wird, irrthümlich seyn. Nur allmählig — und das ist die Geschichte des Geistes — kann es der fortschreitenden Entwickelung gelingen, den Irrthum wirksam zu bekämpfen, und den Schatz fester Wahrheiten, die sich aus dem Widerstreite der Meinungen abklären, zu bereichern. Aus dieser Natur des Bewußtseyns erklärt sich auch vollständig, daß es alles Andere früher kennen lernt, als sich selbst, obwohl es doch sich selbst das nächste, unmittelbarste ist. Indem es als die absolute Identität immer durchaus mit seinem Gegenstande zusammenfällt, und sich niemals außer demselben und als etwas davon Verschiedenes erkennbar macht, so ist es in seiner ersten Function, der sinnlichen Wahrnehmung, die ihr nur Einzelnes und Gegebenes mit sich aufdrängender Nothwendigkeit liefert, völlig latent. Wenn es dann im Denken zu einer freien Thätigkeit vorschreitet, so ist es in dieser doch, wenn es überhaupt einen Inhalt haben soll, ganz an das Gegebene gebunden, und muß diesem durch immer erneutes Insichgehen und unzählige Anstrengungen der Freiheit den ihm adäquaten Inhalt sehr allmählig abringen. Es vollzieht dabei die seinem Wesen entsprechende Begriffsbildung und die daraus fließenden Urtheile aus innerem Triebe und mit völliger Sicherheit, aber es weiß nicht, daß diese Begriffe *seine* Bestimmungen sind, die es aus *sich* schöpft, und je mehr diese Bestimmungen einerseits mit dem Gegebenen, auf das sie sich beziehen, zusammenfließen, andererseits die Schranken desselben theilen und, wie alles Empirische, veränderlich und fortschreitend sind, so glaubt es die Begriffe in den Dingen selbst zu erblicken und hält sie ebenso für ihm gegeben, wie die Dinge selbst. Dieses rein empirische Denken, welches nicht nur zuerst, sondern jederzeit die

Grundlage alles Denkens bildet, bleibt durchaus bei den gegebenen Dingen stehen, es erläutert sie, aber fügt ihnen keine neue Erkenntniß hinzu. Der innere Trieb des Bewußtseyns, sich selbst und seine Begriffe als Prius dem Endlichen und Gegebenen voranzustellen und das Letztere daraus abzuleiten, läßt sich, soweit er überhaupt schon erwacht ist, an den ihm entsprechenden Schöpfungen der Einbildungskraft, den Gegenständen der religiösen Dichtung, genügen. Aber es kommt die Zeit, in der er hinlänglich erstarkt ist, um auch diese begreifen oder ihnen, soweit sie ihm nicht genügen, einen selbstgesetzten, nicht mehr bloß gläubig hingenommenen, unendlichen Lebensgrund zu substituiren. Dies ist die Geburtsstunde der Philosophie, welche dem Menschen alsdann eine ebenso nothwendige Bewußtseynsweise ist, wie die sinnliche Wahrnehmung. Die Philosophie verfolgt dasselbe Ziel, wie die religiöse Dichtung, sie ergänzt die sinnliche Wirklichkeit durch einen übersinnlichen Grund, der das objective Correlat der freischaffenden, alles Endliche überragenden Bewußtseynsthätigkeit ist. Aber dieser objective Lebensgrund ist nun nicht mehr ein mythisch-historischer, geglaubter, sondern ein begriffener, als nothwendig erkannter, und die Verbindung, die zwischen dem übersinnlichen Lebensgrunde und der endlichen Wirklichkeit hergestellt wird, ist nicht mehr phantastische Metamorphose und willkürliches Eingreifen, sondern ein nothwendiger Prozeß, welcher der im Bewußtseyn vollzogenen Denkbewegung entspricht. Indessen auch dies philosophische Denken ist zunächst durchaus naiv und kennt die Quelle nicht, aus der es stammt; statt sich selbst als die unendliche Substanz zu begreifen, die im menschlichen Vorstellen und Denken a posteriori und successive vollzieht, was sie im göttlichen Urprozesse in vollkommener Weise schafft, hypostasirt es ohne Weiteres seine Begriffe, indem es in die Vorstellungsthätigkeit zurückfällt, die, ihre Grenzen überschreitend, unter Anleitung des Denkens ebenso illusorische Gegenstände schafft, wie unmittelbar in der religiösen Dichtung.

Dabei ist es gleich der dichtenden Einbildungskraft im Beginne von dem Gegebenen, von der Natur, am stärksten befangen,

und sein objectives Urprincip ringt sich nur allmählig von der Naturähnlichkeit empor zu einem deutlicheren Abbilde des freien Geistes, wandelt sich aufsteigend aus dem Wasser des Thales, der Luft des Anaximenes, dem Feuer des Heraklit, das schon materiell und geistig zugleich ist, zur eleatischen Ureinheit, zum *Νοῦς* des Anaxagoras, den Ideen Plato's, den objectiven Abbildern der Begriffe, die in eine höchste, die Idee des Guten, zusammenlaufen, und zu dem stofflosen Geiste, dem ersten und allezeit fortwirkenden, bewegenden Prinzipe, dem Gotte des Aristoteles. Mit der Philosophie zugleich tritt die Erkenntnißlehre auf, aber noch keineswegs an die Spitze. Die Skepsis erwacht freilich auch schon im Alterthum, aber ohne dauernde Wirkung; gerade in den höchsten Leistungen der griechischen Philosophie herrscht der naive Glaube an die Fähigkeit des Geistes, das objective Seyn wahrhaft zu erkennen, unerschüttert; die Erkenntnißlehre ist da nur ein Theil der Weltlehre, und ihre Unterordnung unter das objective Weltprincip selbstverständlich; die Uebereinstimmung von Seyn und Bewußtseyn bleibt ein unangefochtener, aber auch bloß dogmatischer Vernunftsatz.

Die religiöse Dichtung und das philosophische Denken, aus derselben Quelle stammend und zum gleichen Ziele strebend, gehen zuerst auch einträchtig neben einander. Die religiöse Ueberlieferung, noch in unbestrittener Herrschaft, bleibt unangefochten, und das Denken begnügt sich, sie zu begründen, zu erläutern und auszubilden. Aber im Laufe der Zeit müssen ihre Wege sich nothwendig trennen. Der religiöse Glaube ist conservativ und muß es seyn; denn nicht wissend, daß seine Gegenstände seine eigenen Schöpfungen, gestützt vielmehr auf Offenbarung und Tradition, die ihm heilig und unabänderlich sind, gepflegt und bewahrt von einer Berufsclasse, die den Cultus zu administriren hat, ist er in einen festen Kreis von Anschauungen gebannt. Das philosophische Denken dagegen, ganz auf sich selbst gewiesen, muß, je mehr es seiner Freiheit inne wird, gegen die ihm durch Offenbarung und Ueberlieferung gezogenen Schranken sich auflehnen, und, sobald das Nothwendige und Allgemein-

gültige als sein Inhalt von ihm erkannt wird, von den bunten und willkürlichen Erzeugnissen der Einbildungskraft sich abwenden. Dann beginnt ein Kampf, in dem der religiöse Glaube seine überkommenen Güter gegen die Neuerungen des Denkens zu behaupten sucht, wäre es auch nur durch Ketzergerichte, das Denken aber sich bestrebt, eine neue Weltlehre frei aus sich und im Gegensatze gegen die traditionelle zu begründen. Diesen Verlauf hat die Sache sowohl bei den Griechen genommen, als in der christlichen Aera.

Das Christenthum war ein Fortschritt, der aber für die abendländische Welt durch einen Rückfall in die Form der mythisch-religiösen Dichtung und ein starkes Opfer des Intellects erkauft wurde. So mächtig war der neue Weltgedanke, der als geoffenbarte Religion auftrat, daß er die soweit vorgeschrittene Geistescultur, welche die abgelebte alte Welt weder zu behaupten noch weiterzubilden vermochte, gänzlich zurückdrängte. Das Christenthum ging hervor aus dem Drange des Geistes, sich aller natürlichen Schranken, zumal der nationalen, die ohnehin in der alten Welt so starken Schiffbruch gelitten hatten, zu entledigen, und sich selbst in freier Innerlichkeit zu erfassen. Die Stärke des neuen Gedankens war seine Allgemeinheit, mit der er alle Menschen umfaßte, seine Katholicität; seine Schwäche, daß er nur in der Gestalt der religiösen Dichtung und der Form der Offenbarung in das Bewußtseyn trat. Er stellte ganz correct den Geist in Gegensatz zur Natur; denn die menschliche Freiheit wird nur geboren aus der Verneinung der natürlichen Gebundenheit; aber wegen seiner Erstarrung in der Offenbarungsform vermochte er nicht, diesen Gegensatz wiederum aufzuheben, und so fixirte sich in der christlichen Welt der Dualismus von Leib und Seele, Diesseits und Jenseits, Welt und Gott. Zwar vollzieht sich die Aufhebung dieses Gegensatzes in einer der Hauptlehren des Christenthums, in der von der Menschwerdung Gottes; aber, da es sich dabei nur um ein einziges wundervolles Factum handelt, an dem alle übrigen Menschen nur mittelbar durch den Glauben und die Gnade theil-

nehmen, so ist damit zunächst nur dem Gefühle Befriedigung, jedoch dem Denken kein Anknüpfungspunkt gegeben, und es bleibt bei dem Gegensatze.

Wiederum auch ordnete sich das philosophische Denken der jugendkräftigen Religion unter und trat als theologisches und scholastisches in den Dienst der Kirche, bis es, während die Kirche allmählich mehr und mehr abwirthschaftete, seinem eigenen Genius sich hingab, und schließlich, erstarkt durch die Wiederbelebung der klassischen Studien, nicht nur den innersten Kern des Christenthums zu Tage förderte, sondern zu wesentlich neuer Erkenntniß vorschritt.

Es entsprach echt-christlicher Weltverneinung, als Cartesius alles von außen Kommende, alles Sinnliche für das Gebiet des Irrthums erklärte; aber das feste Land, das er, ein Columbus des Geistes, im Meere des Zweifels entdeckte, war nicht mehr irgend ein geoffenbartes Seyn, sondern das Selbstbewußtseyn, die unmittelbare und unumstößliche Thatsache des eigenen Empfindens, Wahrnehmens und Denkens, welches Alles er unter dem Namen „cogitare“ zusammenfaßte. Indem er so das Denken für die Grundthatsache erklärte und die Forderung stellte, daß alles andere Wissen, aus ihr abgeleitet, nur dann für sicher erachtet werden könnte, wenn es ebenso klar und deutlich erkannt wäre, wie diese Grundthatsache selbst, setzte er, wiederum echt-christlich, den Primat des Geistes in seiner Innerlichkeit vor dem auf einander Bezognen, der Natur, fest, aber auf eine ganz neue, selbständige und freie Weise, von innen heraus, fußend auf das Denken und sonst nichts. Hiermit war denn auch zu allererst das Problem einer Erkenntnißlehre in der Art aufgestellt, daß sie Ausgangspunkt und Grundlage aller anderen Forschung werden mußte. Wenn aber der Beginn dieses Philosophirens kritisch war, so war der Fortgang dogmatisch. Schon, indem Cartesius die unmittelbar selbstgewisse Thatsache des Denkens so formulirte: Ich bin denkend, ich bin res cogitans, fügte er etwas Neues, das Seyn hinzu, ohne es aus dem Denken, das ihm allein übrig geblieben war, abzuleiten, zu begründen. Denn

im blos selbstgewissen Denken liegt es nicht bereits, sondern es schließt vielmehr die fernere Behauptung in sich, daß dem Denken ein Seyn, dem Wissen eine Realität entspricht, die an sich, und von der das objectiv im Bewußtseyn Enthaltene nur ein Abbild ist. Eine solche Behauptung konnte, nachdem Cartesius vollkommen richtig das Denken ganz einsam auf sich selbst gestellt hatte, nur wiederum aus dem Denken hervorgehen, und aus ihm als begründet nachgewiesen werden. Die Behauptung ist wahr, aber so, wie sie aufgestellt ist, rein dogmatisch, und ebenso verhält es sich mit der ferneren, daß der Idee Gottes eine ihr gleiche oder sie überragende Ursache nothwendig entspreche; denn diese Nothwendigkeit ist freilich als eine innere vorhanden, aber sie bleibt so lange dogmatisch, bis ihre Berechtigung aus dem Wesen des Bewußtseyns begriffsmäßig abgeleitet ist. Hierzu ist aber bei Cartesius auch nicht einmal ein Anfang gemacht; denn es fehlt jede wahrhafte Einsicht in die Functionen des Bewußtseyns, und statt einer solchen finden sich nur dualistische Vorstellungen von Leib und Seele, von denen die Seele in der Zirbeldrüse wohnen, und der Leib mit ihr durch die Bewegungen von Lebensgeistern (spiritus animales), welche, atomistische Körperchen (corpora tenuissima), die Nerven erfüllen, in Verbindung stehen soll. Diese Untersuchungen sind im Einzelnen reich an interessanten und geistvollen psychologischen Bemerkungen, die unmittelbar aus der inneren Erfahrung stammen, die versuchte Begründung derselben indessen hat keinen Erkenntnißwerth.

Diese Phantasieen weist Spinoza, übrigens auf Cartesischem Denken fußend, zwar zurück und sucht zu einer Einheit von Leib und Seele zu gelangen, indem er sie auffaßt als dasselbe Ding, betrachtet unter zwei Attributen Gottes, dem Denken und der Ausdehnung. Aber abgesehen davon, daß die Einheit sich hier lediglich in der auch nur dogmatisch angenommenen causa sui vollzieht, hat auch der bloße Parallelismus von Denken und Ausdehnung einen ganz formalen Charakter und eröffnet keine Einsicht in den inneren Zusammenhang. Die monistische Weltauffassung Spinoza's ist ein großartiges, im Einzelnen aus den

dogmatisch angenommenen Grundbegriffen mit vollendeter Consequenz entwickeltes objectives Spiegelbild des Bewußtseyns, und als solches wahr; aber es ist ein Spiegelbild eines Bewußtseyns, dem seine Functionen unbekannt waren, und so mußte es nothwendig dogmatisch seyn, und einer Bewegungslehre, die nur aus der Erkenntniß des Bewußtseynsprozesses geschöpft werden kann, entbehren.

Cartesius hatte, absehend von allem durch die Sinne vermittelten Bewußtseynsinhalt, das Bewußtseyn selbst zur Quelle der Erkenntniß erhoben, dann aber — und hierin folgte ihm Spinoza — ohne Weiteres aus dieser Quelle geschöpft, im guten Glauben, daß sie die Quelle der Wahrheit sey. Kant ging weiter, er forderte vor allem Gebrauch der reinen, aus sich selbst schöpfenden Vernunft zu metaphysischen Constructionen eine Voruntersuchung, in wieweit sie dazu vermögend sey, eine Selbstprüfung des Erkenntnißvermögens rücksichtlich seiner Leistungsfähigkeit und der ihm gesteckten Grenzen. Der Gewinn dieser Untersuchung war ein bedeutender Fortschritt in der Selbsterkenntniß des Bewußtseyns und, trotz scheinbarer Einschränkung unseres geistigen Vermögens, eine große Eroberung für die Domäne der freien Subjectivität. Kant trug die Leuchte des Selbstbewußtseyns in die dunkelste Region des Geistes, in die der sinnlichen Wahrnehmung, in der zuerst, anscheinend ohne unser Zuthun, uns Gegenstände gegeben werden, die am schwersten erforschliche deshalb, weil in ihr unmittelbar von einer Thätigkeit des Subjects nichts gewußt wird; und er erkannte, daß Raum und Zeit, die unerläßlichen Formen, in denen uns Gegenstände gegeben werden, nicht selber gegeben, sondern ursprünglich dem Bewußtseyn angehörig, subjective Anschauungsformen sind, die nicht einen an sich seyenden Bestandtheil der Erfahrung, sondern ihre subjective Voraussetzung bilden. Er erkannte ferner, daß das Subject nach a priori ihm eigenen, gesetzgebenden Begriffen die Gegenstände der Erfahrung mit innerer Nothwendigkeit ordnet und versteht, daß sonach sowohl die Receptivität der Sinnlichkeit, durch welche wir Gegenstände

der Erfahrung erhalten, als die Spontaneität des Verstandes, durch welche wir sie begriffsmäßig auffassen, beide wesentlich subjectiv und beide nothwendig auf einander angewiesen sind. Das Ding an sich, das unsere Sinnlichkeit allererst afficirt und dadurch zu bestimmten Erfahrungen disponirt, die Materie zu unseren einzelnen sinnlichen Empfindungen hergiebt, lag nun ganz außerhalb der Grenzen der Erkennbarkeit; denn ein wirkliches Object, ein Gegenstand der Erfahrung konnte nur in den subjectiven Anschauungsformen Raum und Zeit gegeben werden; die reinen Begriffe des Verstandes aber waren ebenso ungeeignet, dem Bewußtseyn einen übersinnlichen Gegenstand zu verschaffen, weil sie nur in Anwendung auf Gegenstände einer wirklichen oder möglichen Erfahrung Sinn und Geltung hatten. Die ganze bisherige Dogmatik war damit zerstört, und das Bewußtseyn reicher, verjährter Besitzthümer beraubt, aber dieses Opfer kam dem nun ganz auf sich selbst gestellten Subjecte zu Gute. Das Ding an sich war nicht mehr erkennbar, aber es hielt auch das Subject nicht mehr in Abhängigkeit, vielmehr wurde es die feste Burg des gläubigen Bewußtseyns, das, seiner Freiheit im Handeln nach eigenen, sittlichen Grundsätzen gewiß, darin nun keineswegs beirrt wurde, weder durch die Mechanik der Natur, die sich ja nur in den Erscheinungen kundgab, das Ding an sich aber nicht offenbarte, noch durch die anfechtbaren und unsicheren Constructionen der speculativen Dogmatik, vielmehr in dem Dinge an sich einen starken Widerhalt und eine unzerstörbare Gewähr für seine Ideen fand.

Es ist die herrschende Auffassung, die Kantische Denkweise als eine wesentlich neue der Cartesianisch-Spinozistischen entgegenzusetzen, den Kriticismus in stricten Gegensatz zu dem voraufgegangenen Dogmatismus zu stellen. Indessen, wenn man unter Kriticismus die Richtung versteht, das Bewußtseyn vorab zum Gegenstande der Selbsterkenntniß zu machen, und an dem dadurch gewonnenen Maßstabe alle andere Erkenntniß zu prüfen, so ist bereits Cartesius ein entschieden kritischer Philosoph, und Kant andrerseits auch noch

ein dogmatischer; denn sein Ding an sich, das zwar nicht erkennbar, aber doch gesetzt ist, wird unmittelbar vom Bewußtseyn aus innerer Nothwendigkeit angenommen, jedoch keineswegs aus ihm abgeleitet. So ist vielmehr zu sagen, daß Cartesius und Kant eine wesentlich gleiche Richtung in ihrem Denken verfolgen, und daß nur Kant in dieser Richtung weiter vorgeschritten ist. Auch tritt der alt-christliche Dualismus, der in Cartesius' Denken sich zeigte, wiederum bei Kant unverkennbar hervor, ja in verschärfter Weise. Denn, wenn Cartesius unseren durch die Sinne vermittelten Bewußtseynsinhalt nur für ein Gebiet des Irrthums und Zweifels erklärte, in dem erst die adäquate, aus dem Denken selbst geschöpfte Erkenntniß zu bestimmen habe, was wahr und was falsch sey, so entzog Kant diesem Gebiete allen Anspruch auf Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit dem Dinge an sich, indem ihm die darin uns gegebenen Gegenstände, ganz abhängig von den subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit, nur noch Erscheinungen, Objecte für uns waren. Das Interesse, was ihn dabei leitete, war, gerade wie bei Cartesius, der auf sich selbst ruhende Geist, die Freiheit, und indem dieser Geist seine wahre Heimath in einer übersinnlichen, obwohl auf keine Weise erkennbaren, Welt fand, war der Gegensatz zwischen ihm und der Sinnenwelt der denkbar schroffste.

Bei diesem Gegensatze nun wird sich das Bewußtseyn nimmer beruhigen können; es hat den unbezwinglichen Glauben, daß unsere Sinnenwelt wahr ist. Dies zwar ist eine leicht zugängliche und allgemein zugestandene Wahrheit, daß uns in der Sinnenwelt die Dinge nur nach ihrer äußeren Erscheinung gegeben werden, nur soweit die den Sinnen von ihnen übermittelten Data reichen; daß aber die Dinge, soweit sie uns solchergestalt erscheinen, auch sind abgesehen von unserer Wahrnehmung, und daß ihre causale Beziehung auf einander so, wie in unserem Bewußtseyn, auch in Wirklichkeit vor sich geht, dies ist dem Bewußtseyn eine durch nichts zu überwältigende Ueberzeugung, dieser Glaube ist stärker als alle Deduction. So führt denn auch die Kantische Lehre

von dem bloß subjectiven Werthe der empirischen Thatsachen nur ein theoretisches Daseyn in den Büchern, in das Leben aber hat sie durchaus keinen Eingang gefunden; und auch diejenigen, die ihr ausgesprochen angehören, zeigen meistens eine starke Neigung zur Rückfälligkeit in den naiven Glauben an die Realität der Erscheinungen und lassen, wenn sie von dem Einzelnen reden, wenig spüren von der kritischen Philosophie, der sie im Allgemeinen zustimmen. Dieser allgemeine Glaube, diese deutliche, wenn auch zunächst unbewiesene Aussage des Bewußtseyns, erregt schon für sich allein sehr berechtigten Zweifel an der Richtigkeit der Kantischen Lehre. Denn der Glaube, d. h. die unmittelbare, aus dem Gefühl innerer Nothwendigkeit hervorgehende Zustimmung des Bewußtseyns zu einem Satze, ist die Substanz aller Wahrheit und Erkenntniß. Der Glaube ist nicht für sich allein Erkenntniß, aber es giebt keine wahre Erkenntniß ohne ihn. Es ist dasselbe Bewußtseyn, welches rein aus sich, nach seinen eigenen Gesetzen, Begriffen, einen Satz formal deducirt, und welches diesen Urtheilen, wiederum seinem eigenen Wesen entsprechend, substantiell zustimmt. Beide Momente müssen zusammentreffen und zusammenstimmen, um eine wissenschaftliche Erkenntniß zu erzeugen, aber der Glaube kann sich behaupten und wahr seyn auch ohne begriffliche Bestätigung, eine Deduction jedoch, die keinen Glauben findet, ist haltlos. Der Glaube, den die Wissenschaft zu bekämpfen hat, ist der blinde, der vielmehr auf Autorität und Ueberlieferung beruht, als auf der freien Zustimmung des Gewissens, wenn sie aber auch diesen anficht, dann löscht sie ihr eigenes Lebenslicht aus und läuft Gefahr, führerlos sich zu verirren, Denkgebilde zu erzeugen, die in bloß formaler Consequenz den Schein der Wahrheit haben, während sie von der Wahrheit selbst sich weit entfernen. Der Glaube geht daher in der geschichtlichen Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntniß stets voran und begleitet sie auch auf allen ihren Wegen, er ruft, dieser seiner eigenen Erfüllung bedürftig, sie selbst hervor; sie kann ihn bestätigen oder berichtigen, jedenfalls muß sie ihn gewinnen; im Widerspruche mit ihm ist sie

machtlos. Alle wesenhaften Fortschritte der Erkenntniß beruhen auf der genialen Initiative der innerlich treibenden Macht des Glaubens, und gerade bei Kant war dies in hohem Grade der Fall. Es war ein mächtiger Aufschwung des Glaubens an sich selbst und die auf sich ruhende Macht des Geistes, der ihn antrieb, alles aufzuheben, was eine Schranke der Freiheit, des Selbstseyns, bildete, alles, was als seyend angenommen wurde, ohne aus dem Bewußtseyn selbst hergeleitet zu seyn. Es war diese Macht des ideellen Glaubens, die ihn hineintrieb in den Widerspruch mit dem allgemeinen Glauben, und ihm auch die Widersprüche verdeckte, die dabei nothwendig in sein Denken Eingang finden mußten.

Diese logischen Widersprüche bei Kant kommen alle auf einen zurück: daß nemlich ein Grundverhältniß zwischen dem erkennenden Subjecte und dem Dinge an sich angenommen wird, welches, aller Empirie vorausgesetzt, doch aber auf keine andere Weise als empirisch vorgestellt oder gedacht werden kann; denn wenn, wie Kant sagt, der Raum unsere subjective Beschaffenheit ist, von Objecten afficirt zu werden und dadurch Gegenstände der Anschauung zu erhalten, wobei doch die afficirenden, aller Erfahrung voraufgehenden Objecte nur das Ding an sich seyn können, so ist hier offenbar eine Beziehung des Thuns und Leidens von Ding zu Ding gedacht, wie sie nur in einer empirischen Anschauung gegeben werden kann, bei der dann nothwendig sowohl das Ding an sich, als das erkennende Subject — in Widerspruch mit dem Grundgedanken des Systems — in die Reihe der empirischen Gegenstände treten. In Betreff des erkennenden Subjects ergiebt sich letzteres bei Kant auch, indem er ausdrücklich den Raum eine menschliche Anschauungsform nennt und sagt, daß „wir nichts kennen als unsere Art, sie (die Gegenstände) wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß"; denn der Mensch, mit dem hiernach das erkennende Subject gänzlich zusammenfällt, ist offenbar ein empirischer Gegenstand.

Es ergiebt sich hieraus, daß die Erregung unserer Sinne von außen, die in der That aller Erfahrung voraufgeht, nothwendig empirisch aufgefaßt werden muß, und daß somit die empirische Gegenständlichkeit auch mehr für uns seyn muß, als bloß subjective Erscheinung, nemlich Offenbarung einer an sich seyenden Wirklichkeit, die in der causalen Beziehung von Ding zu Ding, in der auch das erkennende Subject nur ein empirischer Gegenstand, ein Mensch, ist, die thatsächliche Voraussetzung all unseres Bewußtseyns bildet, ob sie gleich auch als solche nur im Bewußtseyn und durch das Bewußtseyn uns klar wird. Der Grund, aus dem Kant zu einem anderen und widerspruchsvollen Resultate kam, war der dogmatische Rest in seinem Denken, das Ding an sich, welches er jenseit der Erscheinung setzte, während es in Wahrheit mit ihr zusammenfällt. Daß er überhaupt das Ding an sich setzte, obwohl uns in der Erfahrung nur Erscheinungen gegeben werden, war noch nicht widerspruchsvoll; denn warum sollte uns eine höhere Function des Denkens nicht darüber belehren, daß unsere Anschauungen nur Gegenstände von subjectivem Werthe enthielten, und warum nicht aus eben dieser Quelle der Gedanke des Dinges an sich fließen, das zwar nicht erkannt werden könne, aber doch nothwendig gedacht werden müsse? Allein dieser Satz durfte dann nicht einer deutlichen Aussage des Bewußtseyns widersprechen. In der That jedoch setzt das Bewußtseyn zwar nothwendig das Ding an sich, aber nicht in Widerspruch mit seinem Erkenntnißinhalte, sondern in Uebereinstimmung mit demselben. Diesen Punkt verfehlte Kant, nicht weil er im Kriticismus zu weit, sondern weil er nicht weit genug darin ging. Das erkennende Subject ist selbst und allein das Ding an sich, und obwohl einerseits, durch seine Endlichkeit bedingt, ganz und gar empirisch, andererseits durch und durch mit seinem Bewußtseynsinhalte identisch und dessen absolute, obwohl nur nachschöpferische Quelle; das Seyn, das es sich selbst voraussetzt, ist es wiederum selbst, aber als Urseyn in einer ursprünglichen schöpferischen Function, die nicht weiter erkennbar ist, als sie a posteriori im Bewußtseyn wiederum offenbar wird.

Es ist nicht die Absicht, diesen Gedanken hier weiter zu entwickeln; eine Darstellung desselben in besonderer Beziehung auf den Naturprozeß hat der Verfasser, worauf an dieser Stelle hinzuweisen gestattet seyn möge, in einer neuerlich publicirten Schrift*) versucht. Nur die Stellung dieses Gedankens zu anderen Standpunkten, insbesondere der kritischen Philosophie, sey noch einigermaßen näher erörtert. Er hebt, abweichend von der Kantischen Denkweise, die Discrepanz zwischen Ding an sich und Ding für uns auf, indem er den naiven Glauben bestätigt, daß das Ding für uns auch das Ding an sich sey, ob es gleich als solches nur insofern erkennbar wird, als die Natur unseres Bewußtseyns es gestattet. Er weist dies indessen, frei von aller Dogmatik, lediglich aus dem Bewußtseyn selbst nach, und steht deshalb mit dem Wesen der kritischen Philosophie mehr im Einklang als diese selbst, welche in dogmatischer Weise ein unbegreifliches, aus dem Bewußtseyn gänzlich herausfallendes Ding an sich setzt. Er steht ferner ganz auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie, insofern er die Selbsterkenntniß des Bewußtseyns als Grundlage aller anderen Erkenntniß fordert. Er geht weiter als sie, indem er dem Bewußtseyn die Potenz nicht bloß menschlicher, sondern absoluter Wahrheit vindicirt, aber er ist wieder ganz mit ihr in Uebereinstimmung, indem er Kenntniß und stete Berücksichtigung der durch unsere endliche Natur bedingten Grenzen unserer Erkenntniß für unerläßlich hält, um weitreichende Irrthümer fern zu halten.

Der Mangel dieser Kritik ruft philosophische Constructionen in's Leben, die bei aller Genialität der Conception nothwendig die Wahrheit verfehlen müssen, weil sie auf Unternehmungen sich einlassen, die außerhalb der Grenzen unserer Intelligenz liegen. Wenn das Bewußtseyn sich als das Allgemeine und Absolute erkennt und den Denkprozeß als den Weltprozeß, so darf es doch nicht vergessen, daß es andererseits menschliches Bewußtseyn ist und, als solches endlich bedingt, die Dinge nicht

*) Das Gesetz der Causalität in der Natur von Robert Schellwien. Berlin 1876 bei G. W. F. Müller.

ursprünglich erzeugt, sondern nach äußerlich gegebenen Daten nachbildet, daß es vom Nichtwissen zum Wissen, von der Gebundenheit zur Freiheit aufsteigt, vom Gegebenen auf den Grund zurückgeht, und auch in seiner freien Thätigkeit immer nur Gegebenes reproducirt, um es in der Wiedererschaffung aus sich selbst nicht neu zu erzeugen, sondern als seyend zu begreifen. So ist denn freilich Fichte im Recht, wenn er das Ich, das freie Selbst, als absolutes Princip erfaßt, aber dieses Selbst offenbart sich in unserem Bewußtseyn nicht an erster, sondern an zweiter Stelle, und es ist ihm unmöglich, das Nicht-Ich ursprünglich aus sich herauszuspinnen, da es ihm vielmehr gegeben seyn muß, damit es a posteriori von ihm wiederum auch als Ich erkannt werde. Und nicht minder ist Hegel unanfechtbar, wenn er die Identität von Seyn und Denken behauptet und in der Bewegung des Geistes die des Seyns erkennt, aber es ist ein Wahn, daß in unserem Bewußtseyn das Urseyn und der Urprozeß unmittelbar und in adäquater Weise offenbar werde, und aus diesem Wahn entspringt eine theils phantastische, theils dogmatische Speculation, die weder dem Bewußtseyn noch dem Seyn vollkommen gerecht wird. Dem gegenüber kann nicht entschieden genug auf die Kantische Lehre zurückgewiesen werden, daß all' unser Wissen mit der Erfahrung anhebt und auch in allem Fortgange immer nur die Erfahrung zum Gegenstande haben kann.

Es erübrigt noch, die der oben betrachteten gerade entgegengesetzte Richtung in's Auge zu fassen, die sensualistische und empiristische. Dieser nun ist der Vorwurf nicht zu machen, daß sie die Grundlage all' unseres Wissens, die in der Sinnlichkeit geoffenbarte Realität verkennt; sie würdigt sie vielmehr in solchem Maße, daß sie gar nicht darüber hinausgehen will, und, so vielfach sie sich auch Hypothesen und Annahmen gestattet, die weder in einer Erfahrung gegeben sind, noch in einer solchen vorkommen können, doch immer steif und fest behauptet, daß alles dies aus der Erfahrung geschöpft sey. Es ist dagegen nichts einzuwenden, so lange es sich um empirische Erkenntniß

und insbesondere um Naturwissenschaft handelt; das Denken, wenn anders es ein gesundes und energisches ist, thut dabei doch seine Schuldigkeit, wenn es sich auch selber nicht kennt. Aber anders stellt sich die Sache, wenn diese Richtung zu philosophiren beginnt und nunmehr aus der sinnlichen Erfahrung eine Weltlehre construirt, in der sie Alles zu erklären unternimmt, das Seyn und das Werden, die Natur und den Geist, Anfang und Ende, Ursprung und Entwickelung. An ein solches Unternehmen kann freilich nur gehen, wer vollständig sattelfest in der Unkenntniß des Bewußtseyns als solchen, wem nie eine Ahnung von kritischer Philosophie aufgegangen ist. Denn nur so ist es möglich, das, was allerdings der Anfang für unser Bewußtseyn ist, auch für die Grundthatsache des Seyns zu nehmen, und nur dann kann man glauben, daß das fertige Seyn, wie es durch äußere Data unserem sinnlichen Bewußtseyn vermittelt wird, nicht nur sich selbst, sondern auch sein Werden zu enthüllen vermag, indem man kritiklos und rein dogmatisch Bestimmungen des Bewußtseyns, die aus ihm selber stammen, als ontologische Kategorien anwendet, ohne zu fragen, was daran nur unserem, dem menschlichen Bewußtseyn eigenthümlich, und was von absoluter Geltung ist. So ist es in unserer endlichen Natur begründet, daß unser Bewußtseyn vom Gegebenen auf den Grund, das Selbst, zurückgeht und in der fortschreitenden Bethätigung desselben stufenweise vom Nichtwissen zum Wissen aufsteigt, aber dieser Bewegungsprozeß gestattet keine Anwendung auf das Urseyn und den Urprozeß, und wenn er kritiklos dennoch darauf angewendet wird, so bildet sich die irrthümliche und zur Zeit sehr populäre Auffassung, daß alle Entwickelung sich schlechthin in aufsteigender Richtung bewege, wobei das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren, Seyn aus Nichtseyn, hervorgehe. Dieses unkritische Philosophiren, welches den Gang unseres Bewußtseyns, vom Nichtwissen zum Wissen aufzusteigen, zu einem Kanon der Weltevolution erhebt, zeigt sich in den verschiedensten Gestalten, und wenn es die empirische Grundlage verläßt, ist jede Abenteuerlichkeit von ihm zu erwarten. Wenn

dann das Unbewußte, ein X, zum Principe gemacht wird mit gleichzeitiger Enthebung von jeder Verpflichtung, dieses Unbewußte in Bewußtseyn umzusetzen, so läßt sich freilich aus der Zauberphiole dieses Unbekannten alles Mögliche und Unmögliche herausholen, und in diesen willkürlichen Evolutionen findet der blühendste Unsinn eine ebenso bereite Stelle, wie irgend ein geistreicher Einfall. Demgegenüber verdient die Hegel'sche Dialektik, ob sie gleich auf demselben Scheine beruht, daß eine Bewegung, die nur unserem Bewußtseyn zukommt, ein Weltprozeß sey, eine ganz andere Würdigung. Diese beruht auf einer tiefen Intuition in das Wesen des Geistes. Es ist die Natur unseres Bewußtseyns, daß sich dem Gegebenen das freie Bewußtseyn gegenüberstellt und dann in fortschreitender Denkthätigkeit diesen Gegensatz aufhebt. Wenn Hegel nun diesen steten Widerspruch und seine continuirliche Aufhebung zum allgemeinen und absoluten Bewegungsgesetze erhob, so war dies freilich ein Irrthum, aber ein großartiger und großartig war die Methode, die doch immerhin wahrhaft aus dem Geiste stammte und dem Wesen desselben auch vielfach gerecht wurde.

Die sensualistisch-empiristische Denkweise zählt heute nur noch wenige Vertreter, die mit alter Sicherheit auf ihrem Standpunkte verharren. Die Behauptung, daß sich das Bewußtseyn naturalistisch erklären lasse, wird gegenwärtig kaum noch vernommen, ja von gewichtiger Seite ist im empiristischen Lager selbst der Satz ausgesprochen worden, daß die Naturwissenschaft hier eine unüberschreitbare Grenze, daß die Vorgänge des Bewußtseyns kein Analogon in dem Naturprozesse fänden. Zudem ist die Einsicht gewachsen, daß die Naturwissenschaft Hypothesen nicht entbehren kann, die entschieden auf Uebersinnliches hinweisen. So ist es gekommen, daß auch die Anhänger des Empirismus sich wieder zur Philosophie zurückgewendet haben, nicht freilich aus einer großen inneren Initiative, sondern vielmehr aus Verlegenheit und Bedrängniß, und dem entspricht auch das Resultat: ein schwächlicher Compromiß, ein skeptisches Tasten, ein endloses Argumentiren, das mit den scharfsinnigsten Hypo-

thesen doch nicht verdecken kann, daß ihm die Seele fehlt. Dieses Philosophiren, das sich mit Vorliebe „exactes“ nennt, schließt sich vornemlich an Kant an, aber freilich nicht an den wahren, sondern den mißverstandenen Kant. Kant befindet sich allerdings mit dem Empirismus, soweit dieser in gutem Rechte, in voller Uebereinstimmung, indem er unsere Erkenntniß auf Gegenstände beschränkt, die in einer wirklichen oder doch möglichen Erfahrung gegeben sind oder gegeben werden können; aber das Empirische und das Transscendentale mit einander zu vermischen, lag ihm durchaus fern, obwohl er, wie gezeigt worden, durch einen Mangel in der Grundlage seines Denkens einer solchen Vermischung Vorschub leistete. Diese Vermischung beider Momente ist nun aber der herrschende Charakter des modernen, auf Kant sich beziehenden Philosophirens; wobei denn auch die Kantische Lehre, daß die empirischen Dinge nur subjective Erscheinungen seyen, Aufnahme findet, aber in einer veränderten, physiologisch-empirischen Gestalt, und nun ein Freibrief dafür wird, hinter den Erscheinungen allerlei hypothetische Realitäten zu setzen, wäre es auch ein Raum von mehr als drei Dimensionen, oder die Annahme, daß nicht unser Kopf im Raume, sondern der Raum im Kopfe, und daß deshalb die wirklichen Dinge von so ungeheuerer Größe anzunehmen wären, daß unser ganzer Anschauungsraum im Kopfe auch wirklich Platz fände. Diese Halbphilosophie, die immer auf der Grenze schweift, ohne in dem einen oder dem anderen Gebiete heimisch zu seyn, führt beständig Contrebande aus dem einen in das andere hinüber — insoweit sie nemlich über das Fachwissenschaftliche, welches als solches der Philosophie auch entrathen kann, hinausgeht. Soll wirklich wieder Philosophie in Wissenschaft und Leben die Führung gewinnen — und es wäre aus vielen Gründen, auch praktischen, wohl Zeit dazu — so wird sie anders geartet seyn müssen als diese „exacte“.
